

Reflexión sobre «La antropología fenomenológica de M. Merleau-Ponty»

GEMMA MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ

El Ausente es el que vive presente en su ausencia, entre los que le conservan la gracia de la fidelidad, porque cuando un ser querido desaparece del mundo de los vivos, no muere para nosotros, porque vive ya en la eternidad y no le olvidaremos jamás.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO¹.

Después de unos años de la muerte de José Adolfo Arias Muñoz me resulta más sencillo escribir estas breves líneas sobre su obra *La antropología fenomenológica de M. Merleau-Ponty* (Madrid, Fragua, 1975), como humilde homenaje a su memoria. Con este artículo no pretendo llevar a cabo un análisis profundo del pensamiento de Merleau-Ponty, ni tampoco un estudio de la trayectoria filosófica de Adolfo Arias en la filosofía francesa, a la que se dedicó con gran entusiasmo desde sus últimos años de licenciatura -por ejemplo: en el pensamiento de J. P. Sartre, en su Tesis de Licenciatura, cuyos resultados se plasmarían en su obra *J. P. Sartre y la dialéctica de la cosificación* (Madrid, Cincel, 1987), y en el pensamiento de Merleau-Ponty, tema de su Tesis Doctoral y de su obra *La antropología fenomenológica de M. Merleau-Ponty*²; simplemente pretendo exponer las intenciones

¹ Adolfo Arias tenía un conocimiento profundo de la labor y la obra mi padre. El comienzo de *La antropología fenomenológica de M. Merleau-Ponty* lleva en su primera página las siguientes palabras de *Andamios para las Ideas* (Murcia, Ed. Aula, 1952, p. 194): «La gran verdad que los pensadores quieren expresar, los filósofos admirar, cantar los poetas, no es la que muestran en sus palabras. Es la que más allá se esconde. La verdad del filósofo, del pensador, es su silencio». Véase también el artículo que Adolfo Arias publicó en la Revista Crisis: *Filosofía, hombre y Dios en el pensamiento de Adolfo Muñoz Alonso* (Madrid, XXII (1975), pp. 21-36).

² Adolfo Arias se licenció en Valencia con la memoria *Existencia y ateísmo en J. P. Sartre* (1969), pensador a cuyo estudio dedicó, además del libro mencionado, otros trabajos: *Valor on-*

y las conclusiones de Adolfo Arias en esta última obra, sobre la figura y el pensamiento de Merleau-Ponty, y contribuir así al recuerdo entrañable de su persona.

LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE M. MERLEAU-PONTY

La filosofía de Merleau-Ponty no es «antropología» y, sin embargo, Adolfo Arias nos ofrece una obra cuyo título afirma la existencia de una antropología en el pensamiento del filósofo francés. El autor aclara desde el inicio de su estudio que podemos preguntarnos por esa «antropología» si nos atenemos al objetivo y al interés fundamental de toda la obra del filósofo: postular una posibilidad de poner en relación el cuerpo con la conciencia, poder establecer una relación entre la naturaleza y la conciencia (p. 6). Se trata de un problema crucial en la historia de la humanidad, el clásico problema de la relación del mundo exterior con el mundo interior que, a juicio de Adolfo Arias, late en toda la producción del filósofo y que no puede analizarse separadamente, sino como una continuidad temática y un rechazo de los postulados dogmáticos del empirismo y del idealismo. Tal y como demuestra Adolfo Arias se trata de un problema clásico aunque, evidentemente, la diferencia estriba en el distinto punto de vista ya que para Merleau-Ponty la relación entre los dos ámbitos no podrá ser nunca una relación «objetiva» sino «vivida».

Adolfo Arias dedica el primer capítulo, *Objeto y método de la antropología filosófica de M. Merleau-Ponty* (pp. 9-46), a resolver cómo es posible para Merleau-Ponty esa relación entre la conciencia y la naturaleza. Nos ofrece primeramente las fuentes de información del filósofo francés, como la psicología de la Forma y la Fenomenología, dos núcleos temáticos que le proporcionan la consideración de que el comportamiento humano ha de considerarse como una estructura, con características como las de totalidad y

tológico de le «regard» en J. P. Sartre (en: «Studium», 10 (1970), pp. 471-489), *Fundamentos y ubicación del ateísmo sartreano* (en: «Estudios de Metafísica», Valencia, 1 (1970-1971), pp. 49-77), *Para una fenomenología de la angustia en J. P. Sartre* (en: «Saitabi», 23 (1973), pp. 31-42), *Notas introductorias al problema del lenguaje en J. P. Sartre* (en: «Millars», Castellón de la Plana, 2 (1975), pp. 83-92), *Las bases ontológicas del conflicto intersubjetivo en J. P. Sartre* (en: «Anales del Seminario de Metafísica», Madrid, XV (1980), pp. 11-54).

El título de su tesis doctoral fue el de *M. Merleau-Ponty: una solución al dualismo antropológico* (1972); otros estudios de Adolfo Arias en torno al pensamiento de este filósofo: *Notas para una introducción al problema del cuerpo en Merleau-Ponty* (en: «Estudios de Metafísica», Valencia, 2 (1971-1972), pp. 229-236), *Naturaleza y función del cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty* (*Idem*, 3 (1972-1973), pp. 229-263), *La percepción y su estructura en Merleau-Ponty* (*Idem*, 4 (1973-1974), pp. 49-80), *El sentido dialógico del pensamiento de Merleau-Ponty* (en: «Fragua», Madrid, enero-marzo (1978), pp. 8-9), etc.

organización, y el método a seguir, que será precisamente la reducción fenomenológica³.

Adolfo Arias analiza y nos revela la originalidad y la renovación de Merleau-Ponty en ambos campos: la eliminación del realismo de la forma que poseían las teorías de la Gestalt colocando a la forma como «algo» para una conciencia, como objeto de percepción, y la renovación de Merleau-Ponty en la noción de fenomenología, que deja de ser una pretensión de ciencia estricta para convertirse en el encaminamiento hacia lo irreflexivo, al reconocerse como «manera o estilo» e identificarse con la propia existencia (p. 206). Por eso dice Adolfo Arias que en Merleau-Ponty existe una renovación de la reducción fenomenológica ya que, en lugar de conducirnos a un «Ego» puro, debe llevarnos a la presencia del *ser encarnado* en un mundo previo a la reflexión. Es así como se comprueba que el llamado husserliano de volver a las cosas mismas es interpretado por Merleau-Ponty como una vuelta al *Lebenswelt*, a las cosas «en su cuna de sentido». Esta es la razón por la que Adolfo Arias considera que toda la filosofía de Merleau-Ponty no es más que una realización de la reducción fenomenológica, y en este proceso la noción de intencionalidad es de gran importancia: deja de ser la propiedad de una conciencia y pasa a ser la característica de un *sujeto* (pp. 41-46).

Tras haber señalado los puntales informativos del pensar de Merleau-Ponty, Adolfo Arias establece el camino para encontrar esa relación entre la conciencia y la naturaleza, haciendo observar que esta vía de acceso no es posible sin una revisión de la noción de conciencia que ha de convertirse en sujeto.

Los capítulos siguientes nos ofrecen una explicitación del concepto de sujeto en el filósofo francés. En el capítulo II, *La estructura de la corporalidad* (pp. 47-92), muestra la originalidad de la posición de Merleau-Ponty en tanto que el filósofo señala una incardinación del «cuerpo en el espíritu», elemen-

³ Especialmente interesantes son las páginas 26-46, donde se nos advierte que Merleau-Ponty parte del último Husserl a la hora de plantear cuál es su concepción de la Fenomenología. Adolfo Arias estudió con profundidad la obra de Husserl. En su obra *La radicalidad de la Fenomenología husserliana* (Madrid, Fragua, 1981) realiza una detenida «lectura» de las distintas obras husserlianas, con el fin de introducir al lector en el sentido propio de la Fenomenología de Husserl, claramente contrastante, en múltiples ocasiones, con las «actitudes fenomenológicas» de sus seguidores. Tal y como pone de manifiesto en el «Prólogo», el volumen se compone de dos trabajos íntimamente conectados entre sí: *La radicalidad del pensamiento husserliano* (pp. 9-50) y *La Fenomenología de «Formale und Transzendente Logik»* (pp. 51-130). El primer trabajo enuncia la tesis central que anima la investigación de Adolfo Arias sobre el pensamiento husserliano: la configuración de la Fenomenología como *Erste Philosophie*. El motivo que impulsa su investigación es, pues, la limitación de los sentidos de la actitud natural y la actitud filosófica. Tras su explicitación se deduce esa radicalidad de la que habla Adolfo Arias y que, a su vez, se patentiza en esa «lectura» que lleva a cabo de la obra husserliana, *Formale und Transzendente Logik*, que es precisamente el tema del segundo trabajo, el cual se centra en esa obra, a su juicio, fundamental para la comprensión de la Fenomenología de Husserl.

to que posibilita una comunicación existencial ya que el cuerpo se convierte en el vehículo de nuestro ser en el mundo y deja de ser una realidad en sí, como en los postulados intelectualistas y empiristas; en el capítulo III, *La estructura de la conciencia* (pp. 93-142) muestra que la conciencia es «conciencia encarnada». Son dos capítulos imprescindibles para poder entender el único camino que haga posible la relación que es precisamente la percepción.

Veamos, en síntesis, la originalidad y el acierto de estos dos capítulos en el estudio de la obra sobre Merleau-Ponty. Con respecto al primero, Adolfo Arias considera que si hablamos de subjetividad hemos de verla también como una composición que nos lleva a un análisis del cuerpo. A decir verdad, este tema no es nuevo en la trayectoria filosófica de Adolfo Arias, ya que contamos, entre otros análisis, con sus artículos titulados *Notas para una introducción al problema del cuerpo en Merleau-Ponty* y *Naturaleza y función del cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty*⁴.

En la presente obra analiza con más detalle la posición del filósofo al respecto mostrándonos que Merleau-Ponty critica a lo largo de todas sus obras el intelectualismo y el empirismo, ya que consideran el cuerpo como hecho y olvidan su sentido fenomenológico. En efecto, la noción empirista del cuerpo presenta un atomismo que falsea la realidad del cuerpo y además otorga al cuerpo la característica de pasividad (pp. 51-53); la noción cartesiana del cuerpo considera al cuerpo como una realidad en-sí, regida por leyes propias y por el hecho de que en la relación cognoscitiva hay una supeditación del cuerpo a la conciencia (pp. 56-60). Para Merleau-Ponty estos planteamientos señalan un dualismo en su unión con la conciencia, y en su reflexión halla una tercera vía en un planteamiento fenomenológico del cuerpo (pp. 60-92).

Pues bien, para indicarnos cuál es el sentido fenomenológico del cuerpo Adolfo Arias parte de la doble consideración sartreana del cuerpo como «cuerpo para-mí» y «cuerpo para-otro», consideración que, a su juicio, nos pone ante los ojos el hecho de la realidad del hombre como una unidad que no puede disgregarse bajo un pretendido análisis objetivo, sin dejar de ser un *cuerpo humano* (p. 48)⁵. Para Merleau-Ponty el cuerpo ha de considerarse

⁴ Cfr. nota 2.

⁵ En su obra *J. P. Sartre y la dialéctica de la cosificación* (ed. cit.), así como en otros estudios, Adolfo Arias se ha preocupado por estudiar el problema del cuerpo en la obras y en el pensamiento de J. P. Sartre. Especialmente importante es el capítulo seis, *El «otro» y la dialéctica de la cosificación* (pp. 105-125) donde dilucida tres aspectos nucleares: *La concepción sartreana del otro*, *La dialéctica de la cosificación. El sentido de la mirada*, y *La mediación de la corporalidad en la relación intersubjetiva*. Es precisamente bajo este último aspecto cuando Adolfo Arias dilucida el tema del cuerpo en el ámbito de *El Ser y la Nada*, donde este tema se encuentra esbozado en una triple dimensión ontológica: el cuerpo como «ser-para-sí», el cuerpo como «cuerpo-para-otro» y el cuerpo que «existe-para-mí pero conocido-por-otro». Triple dimensión ontológica que, a juicio del autor, da cuenta a su vez, de la unidad fenomenológica del cuerpo propio que se nos patentiza como no objetivo para sí, destacando el papel del cuerpo en la relación perceptiva y en el ámbito de la relación intersubjetiva (p. 117).

como una *totalidad significativa*, como una realidad activa que consiste en «significar», actividad significativa del cuerpo que nos patentiza, dice Adolfo Arias, la misma naturaleza corporal: *nudo de significaciones vivientes y no una ley de términos covariantes* (p. 49).

Por otra parte, en su análisis Adolfo Arias utiliza lo que de positivo hay en Sartre para ponerlo en relación con la estructura de pensamiento de Merleau-Ponty, sin pretender, como era de esperar, ser infiel al pensamiento de Sartre⁶. Para ello hace un recorrido por las páginas dedicadas al cuerpo en *L'être et le néant*, de donde, según se nos revela, arranca el análisis fenomenológico existencial de Merleau-Ponty, cuyo planteamiento del cuerpo lo resume Adolfo Arias en la siguiente fórmula: *El cuerpo no es un mecanismo ciego, mosaico de secuencias causales independientes, sino el vehículo de nuestro ser-en-el-mundo y que me permite la comprensión del otro* (p. 63). Es precisamente a través de esta fórmula como el autor de «La antropología fenomenológica de M. Merleau-Ponty» consigue explicitar la concepción del cuerpo en Merleau-Ponty y, para ello, utiliza una gran variedad de textos que le permiten clarificar lo que considera como el punto cenital de su pensamiento: el cuerpo como *subjetividad carnal*; análisis que se lleva a cabo a través del fenómeno de la visión y tomando por texto la expresión de Merleau-Ponty de que «ver como un hombre ve y ser espíritu son sinónimos» y que, a juicio de Adolfo Arias, A. De Waehrens interpreta de una manera parcial e incompleta (p. 73).

A raíz de esta interpretación, Adolfo Arias ha podido observar la negación del cuerpo como una realidad en sí para convertirse en una función de la estructura humana, la cual, por su cuerpo, está situada en un mundo. El cuerpo, fenomenológicamente considerado, deja de ser una realidad pasiva para establecerse como *intencionalidad motora*, lo que hace posible la adecuación y superación del medio y plasmar la intersubjetividad.

En suma, Adolfo Arias realiza un profundo análisis del cuerpo, el cual se nos presenta con las siguientes características: 1) Es una *función* de la estructura humana y no una realidad en sí. 2) Su espacialidad (de situación y no de

⁶ La obra J. P. Sartre y la dialéctica de la cosificación es una excelente introducción al problema de la intersubjetividad, y se estructura, tal y como pone de relieve el propio autor, en el horizonte de un triple objetivo. En efecto, partiendo de una introducción biográfica, Adolfo Arias examina la doble dimensión literaria y técnico-filosófica de la obra sartreana (pp. 27-70), analizando la génesis del problema y su progresivo desarrollo. Un segundo momento (pp. 71-104) examina lo que el autor llama la fundamentación teórica del problema a partir de las dos nociones claves del pensamiento sartreano: la conciencia y la libertad. El tercer momento (pp. 105-108) aborda ya directamente el problema intersubjetivo en el marco de la dialéctica de la cosificación. Aquí el autor distingue, a su vez, tres momentos que centra en el análisis del «otro» y las conductas cosificadoras (pp. 105-146), en su proyección en la crítica sartreana de la religión expresado en su ateísmo (pp. 147-170). El estudio termina con el análisis del problema en el ámbito colectivo, social, y centrado en las sugerencias de la *Crítica de la Razón Dialéctica* (pp. 171-204).

posición) y su motricidad (haz de intencionalidades), son la espacialidad y la motricidad de *toda* la estructura humana. 3) El cuerpo es el vehículo de la comunicación y de la intersubjetividad, ya que no nos comunicamos con espíritus o «pensamientos» o con cosas en sí, sino con *existentes*. 4) Existe una interpenetración del cuerpo con el Espíritu y, por ello, la *relación funcional* que se establece entre ellos es una *relación ambigua*, es decir, no clara y distinta (p. 210).

El segundo punto de la estructura humana viene explicitado por la noción de conciencia, que da lugar a la configuración del capítulo tres. Un breve bosquejo histórico a través de las nociones de conciencia en Descartes, Kant y Husserl, pretende por parte de Adolfo Arias establecer las bases para una clarificación de la postura de Merleau-Ponty. De ahí la formulación de cuatro preguntas: ¿por qué es necesario volver al «Ego Cogito»?; ¿cómo se ha de replantear la nueva noción de conciencia?; ¿cuál es la naturaleza de esa conciencia?; ¿cuál es el papel de la conciencia en la percepción?

En síntesis, podríamos decir con Adolfo Arias que el retorno al «Ego Cogito» viene exigido en Merleau-Ponty como requisito indispensable para una verdadera filosofía trascendental. En este aspecto, aunque la intención es la misma que la de Descartes, Kant y Husserl, Merleau-Ponty pretende superarlos y no caer en el idealismo; por ello no se trata de una simple vuelta al «Ego Cogito», sino de una nueva formulación del mismo, que se nos muestra con las siguientes características: 1) No es una *mens sive anima* y, por tanto, no es una sustancia. En este aspecto, dice Adolfo Arias, observamos las influencias correlativas de Husserl, Heidegger y Sartre sobre Merleau-Ponty cuando se postula la intencionalidad y la trascendencia de la conciencia. 2) La conciencia es presentada como *conciencia perceptiva*. Al aclarar este término, cabe observar que es como la contrapartida de la conciencia constituyente y solipsista, para plantearse como la *función simbólica*, característica del comportamiento. Por tanto, para poder realizar un análisis de la conciencia, hay que tener en cuenta su arraigo en la corporalidad (pp. 210-211).

Estos dos puntos revelan las características de la nueva noción de *conciencia perceptiva*: la intencionalidad y el compromiso que, como hace ver Adolfo Arias, nos señalan la autoopacidad de la conciencia que se encuentra trabada con la corporalidad. Se rechaza, por tanto, la evidencia apodíctica de una conciencia testigo que mira hacia el objeto como correlato de su pensamiento para implantarse en un *sujeto* (cuerpo-conciencia) *carnal* que se orienta *realmente* hacia *objetos reales* y a los que inspecciona, no desde lo alto, sino entre ellos mismos (p. 211). De ahí el compromiso de la conciencia la cual, según interpreta Adolfo Arias, es el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser-mismo.

Se nos presenta, pues, a la conciencia como trascendencia, intencionalidad y compromiso, caracterizándose por la auto-opacidad y ambigüedad; ello evidencia la negación de la conciencia como sustancia y su afirmación

como *función* de la realidad humana; y precisamente, con esto, se establece el concepto de sujeto. En esta noción se nos presenta una hiletización de la conciencia y una espiritualización del cuerpo que se manifiesta en la característica común de la *intencionalidad*. Noción ésta que, al no expresar la referencia de una conciencia pensante sobre un objeto pensado, sino la referencia que una conciencia, comprometida por su cuerpo en el mundo, tiene hacia un objeto real (y no como pensamiento) hace que precisamente por ser real, tomemos contacto con él por mediación de la corporalidad. La noción de sujeto, pues, sigue advirtiéndolo Adolfo Arias, viene a ser como la presentación de un ser psico-físico o, si se prefiere, la consideración del hombre entero y que tiene su expresión más clara en la noción de *carne* (p. 211).

Todas estas consideraciones nos hacen comprender que la estructura propia del sujeto es precisamente la temporalidad, una temporalidad entendida como una síntesis de transición de la subjetividad humana en su existir; y, por otro lado, una libertad, propiedad de un sujeto comprometido y, en cuanto tal, una libertad situada o, lo que es lo mismo, dice Adolfo Arias, un libre ejercicio de nuestras posibilidades partiendo de nuestra inserción en la realidad y contando con ella.

Tal y como se nos pone de manifiesto a partir del capítulo cuarto, *La objetividad y el problema de la percepción* (pp. 143-176), tan solo con la clarificación de la noción de sujeto es posible establecer una noción de la percepción y, en este punto, surge el problema de la objetividad, verdadera obsesión de Merleau-Ponty (p. 143), que se presenta con una serie de características: 1) es algo real y no meramente representado y con precedencia a todo acto de conocimiento sobre él; 2) *mi conciencia se dirige hacia él para describirlo tal y como aparece*; 3) está orientado hacia el sujeto, su realidad es siempre una realidad para-mí, o para el sujeto.

A juicio de Adolfo Arias, nos enfrentamos aquí con un tema de capital importancia en la filosofía de Merleau-Ponty (p. 149). En esos tres puntos anteriores nos encontramos con un caso claro de ambigüedad. Por un lado, un objeto que no es una realidad en-sí, independiente de mí y que, por tanto, es una realidad que está ahí para-mí. Por otro, una conciencia que está abierta a esa realidad y que no la constituye. Esa relación que se establece es una relación ambigua. Propiamente hablando, pues, la objetividad se presenta como ambigüedad (pp. 150, 212).

Con todas estas consideraciones la percepción queda planteada a nivel de experiencia, «en un medio neutro a la mirada de las distinciones sustanciales entre el organismo, el pensamiento y la extensión, en un comercio directo con los seres, las cosas y su propio cuerpo», tal y como se expresa en *Structure du Comportement*. Con ello la percepción establece una dialéctica cuyos elementos son los objetos fenomenales y la acción. En consecuencia, dice Adolfo Arias, la percepción se nos mostrará no como una adecuación al objeto, sino como la descripción del sentido del mismo, en su surgimiento. Así, pue-

de llamar a la percepción experiencia originaria de un sujeto comprometido y orientado al mundo. Tal y como se pone de manifiesto, esta percepción se realiza siempre sobre la base de un mundo, el mundo de la vida, que es precisamente la plataforma de toda percepción posible, ya que todas las cosas se destacan sobre ese fondo del *Lebenswelt*. Mundo del que tomamos conciencia a través de una creencia, de una *experiencia vivida del mundo*, cuya misión es la de ser la patria de toda racionalidad y punto de partida de la verdad (p. 213).

Adolfo Arias llega así al capítulo quinto y último de su obra, *La dialéctica hombre-mundo y el problema de la ambigüedad* (pp. 177-204), capítulo considerado por M.F.Sciacca en el Prólogo como «notable» (donde se nos revela la función y noción del concepto de «carne»), preguntándose qué clase de relación se establece entre la conciencia y la naturaleza. Hasta ahora, el autor de *La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty*, ha conseguido explicitar los dos componentes básicos: la noción de conciencia, con la significación de sujeto —hombre entero y en situación—, y la noción de Naturaleza, que no es considerada como una realidad en-sí e independiente de mí, ni tampoco como constituida por una conciencia. Pues bien, la relación que se establece es precisamente una relación *dialéctica*, lo cual plantea de inmediato cómo hemos de entender esta noción. Tras un detenido estudio, Adolfo Arias la reduce a los siguientes puntos: 1) es una *hiperdialéctica*, es decir, una dialéctica que se critica a sí misma y se supera como enunciado separado; 2) es un pensamiento que es susceptible de verdad porque plantea sin restricción la pluralidad de las relaciones y la ambigüedad; 3) es una dialéctica sin síntesis. Tres condiciones que permiten superar las contradicciones a través de una revisión de los pretendidos elementos en contradicción. Esto es importante ya que se advierte que la llamada *hiperdialéctica* no es más que un *diálogo* en el que se entrecruzan los diversos elementos integrados en la totalidad, precisamente porque la estructura del sujeto que inaugura esta dialéctica es una estructura ambigua: en el hombre no hay «un» cuerpo y «un» espíritu más o menos enlazados, sino un espíritu hecho carne y un cuerpo hecho espíritu.

En consecuencia, la relación que se establece como solución al dualismo antropológico consiste en manifestar la presencia de una *estructura funcional* que es el comportamiento humano; estructura funcional que presenta como característica fundamental, su ambigüedad.

Por último, cabría decir que en este punto, Adolfo Arias ha conseguido salvar un hueco en los intérpretes de Merleau-Ponty, explicitando la misma noción de *ambigüedad*. Tras el estudio realizado saca, en las últimas páginas de su obra, las siguientes conclusiones: 1) La noción de *ambigüedad* quiere expresar un rechazo de toda consideración dogmática, bien de tipo intelectualista, bien de corte empirista. 2) Que la ambigüedad tan sólo está referida a la subjetividad (en el sentido en que Adolfo Arias ha explicitado este término) y que cuando habla de «lenguaje ambiguo», «percepción ambigua» o de «historia ambigua», no hace más que expresar lo mismo, ya que, tanto la his-

toría, la percepción o el lenguaje y, por tanto, la comunicación, son actividades del sujeto y no realidades en-sí y, de esta manera, estas actividades son la manifestación de la totalidad del sujeto. 3) Que la ambigüedad no es ambivalencia o indecisión, sino una toma de conciencia de la situación humana que manifiesta su carácter de ser *mestiza* de espíritu y cuerpo, y que se realiza en la temporalidad expresándose en la existencia. O, lo que es lo mismo, es la expresión misma de esa dialéctica del hombre con el mundo y los otros. 4) Que la ambigüedad no es un método filosófico, sino un resultado de llevar a cabo la reducción fenomenológica que, como analiza Adolfo Arias en su obra, es el eje central de la investigación de Merleau-Ponty. 5) De lo anterior se deduce que Merleau-Ponty no pretende hacer una filosofía de la ambigüedad, y si tanto solo nos atenemos a los resultados y le denominamos como filósofo de la ambigüedad, hemos de tener muy en cuenta que esa ambigüedad es encontrada y no querida o buscada. 6) Con su noción de ambigüedad, pretende mostrar al mismo tiempo el carácter ambiguo que debe poseer toda filosofía (p. 214).

De esta forma, el novedoso enfoque que Adolfo Arias hace del pensamiento de M. Merleau-Ponty nos enriquece al descubrirnos nuevos matices en un filósofo al que las escuelas contemporáneas no hacen justicia, especialmente si se tiene en cuenta su fuerte influencia en la psicología y pensamiento contemporáneos.